

Березин С.Н.  
Рецензент Никитин С.А.  
канд. филос. наук, доцент

## Границы феноменологии и постфеноменология

### Трансцендентальная феноменология

Э. Гуссерль писал, что он радикализовал позицию Декарта [4, С. 79-83]. Как начало философствования он брал картезианское его *cogito* как аподиктическую достоверность. Но Гуссерль не стал выводить из мышления внешний мир. «Роль, подобную той, что в геометрии отводилась геометрическим аксиомам, у Декарта применительно к универсальной науке играет аксиома абсолютной самоданности его вместе с врожденными этому его аксиоматическими принципами, - разница только в том, что этот аксиоматический фундамент лежит еще глубже геометрического и призван содействовать последнему обоснованию самой геометрии» [4, С. 58]. Именно на его *cogito* – как аподиктической достоверности – должна быть основана всякая философия [4, С. 74].

«Мир вообще, - пишет философ, - есть для меня не что иное, как осознанный в таком *cogito* и значимый для меня мир. Весь свой универсальный и специальный смысл и свою бытийную значимость он получает исключительно из таких *cogitationes*» [4, С. 79-83]. Таким образом, мыслитель редуцирует мир к его переживанию через сознание и имманентные феномены. Отсюда, знаменитое *эпохе*, т.е. воздержание от онтологических суждений в отношении феноменов, которые берутся как переживания сознания.

Основной структурой сознания Э. Гуссерль называет интенциональность – направленность сознания на объект: *ego-cogito-cogitatum* [4, С. 122]. *Cogito* – это работа сознания, когитация, а *cogitatum* – это, то на что направленно сознание, его имманентный объект. Феноменологическое эпохе открывает

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА  
Уральского Госуниверситета  
г.Екатеринбург

1346831

новую сферу опыта. Гуссерль называет этот опыт трансцендентальным [4, С. 88]. На основе этого опыта он пытался построить абсолютно достоверную основу всякого знания. При таком подходе смысл является конститутивным, т.е. произведенным силами самого сознания.

Э. Гуссерль отмечает, что «заключение в скобки объективного мира вовсе не оставляет нас, таким образом, ни с чем. Напротив, то, что мы приобретаем именно таким путем, или, точнее, что таким путем приобретаю я, размышляющий, есть моя чистая жизнь со всеми ее чистыми переживаниями и со всеми ее чистыми полаганиями» [4, С. 77]. Трансцендентальная феноменология и заключается в том, чтобы направлять «свой взгляд исключительно на саму эту жизнь как на осознание этого мира» [4, С. 78]. «Таким образом, в действительности, - пишет Э. Гуссерль, - естественному бытию мира ... в качестве самого по себе более первичного бытия предшествует бытие чистого *ego* и его *cogitationes*. Естественная почва бытия по своей бытийной значимости вторична, она всегда предполагает трансцендентальную» [4, С. 78].

Трансцендентальный субъект «есть основание и почва, на которой развертывается всякое объективное познание» [4, С. 87]. Гуссерль пытался построить философию как «строгую науку» на очевидностях, начиная с *ego cogito*. Он пришел к выводу о конститутивности интенциональных объектов в имманентном времени сознания. Трансцендентальная феноменология должна была стать основой всякого (по)знания. Интенциональная структура сознания – как *ego-cogito-cogitatum* – позволяет только выяснить, почему я наделяю что-то каким-либо смыслом. Гуссерль не скрывал именно такую направленность своей феноменологии: «Объективный мир, который есть для меня, который когда-либо для меня был и будет, сможет когда-либо быть, со всеми своими объектами, черпает, как уже было сказано, весь свой смысл и бытийную значимость, которой он для меня обладает, из меня самого, из меня как трансцендентального Я» [4, С. 85].

Несмотря на декларацию отказа от решения онтологической проблематики, Э. Гуссерль взялся за решение проблемы Другого. Он хотел показать, что (трансцендентальный) солипсизм не является следствием его философии. Ведь его редуцировано к своим *cogitationes*, его исследует то, какой смысл и почему оно вкладывает в свои феномены. Однако конституирование Другого в рамках сознания – это не более чем выяснение того, почему Я в рамках опыта трансцендентального субъекта считаю, что существует Другой, а не существует ли он на самом деле. А выяснение существования – это уже решение онтологической проблемы, от которой Гуссерль отказался. Гуссерль размышляет следующим образом. В трансцендентальном опыте, в качестве интенционального объекта я нахожу собственное тело, которым могу управлять. А отсюда можно заключить вывод, что за похожими феноменами стоят трансцендентальные субъекты. Такое заключение Э. Гуссерль назвал аналогизирующей апперцепцией, т.е. аналогом моего я (моей апперцепции). Каждый из Других – трансцендентальных субъектов – обладает собственным миром интенциональных объектов.

Гуссерль приходи к выводу, что так «конституируется некое, включающее и меня самого, сообщество Я как сообщество сущих друг подле друга и друг для друга Я, конституируется, в конечном счете, некое сообщество монад, а именно как такое сообщество, которое (посредством своей обща-конституирующей интенциональности) конституирует один и тот же мир» [4, С. 211]. Так Э. Гуссерль переходит к интерсубъективности, но в рамках субъективности. Такой переход разрывает стройную теорию трансцендентальной феноменологии. Ведь с одной стороны, есть только Я и Мои феномены, но с другой, есть Другой со своими собственными имманентными объектами. У Гуссерля получается, что трансцендентальные субъекты – это «монады без окон», обладающие имманентными феноменами, а, кроме того, есть интерсубъективный мир, т.е. мир объектов, общих для всех «монад».

## Постгуссерлевская феноменология

Постгуссерлевская феноменология пыталась справиться с трудностями, которые возникли в философии Э. Гуссерля. Ж.-П.Сартр не был удовлетворен трансцендентальной феноменологией. Его интересовали конкретные отношения между людьми, а не их абстрактные структуры. Ж.-П.Сартр считал, что Гуссерль просто облек «в новые слова старое "esse est percipi"» [7, С. 24]. Французский мыслитель предлагает в качестве первого шага феноменологии следующее: «исключить вещи из сознания и восстановить подлинное его отношение к миру, а именно то, что сознание есть полагающее сознание мира» [7, С. 24].

Сартр предлагает подходить к Другому не с точки зрения его конституирования сознанием, а с точки зрения опыта бытия-для-другого. Бытие-для-другого открывается через стыд, «его структура интенциональна, оно является стыдящимся восприятием чего-то, и это что-то есть я. Я стыжусь того, чем я *являюсь*. Стыд, следовательно, реализует мое интимное отношение с собой; я открыл через стыд аспект *своего* бытия» [7, С. 246]. Другой выступает посредником между мной и мной самим, открывающимся в бытии-для-другого.

Как последовательный феноменолог Сартр говорит об опыте сознания, об опыте бытия-для-другого. Сартр пытается избавиться от дуализма явления и бытия. Есть только явления. В результате такого варианта феноменологической редукции Сартр приходит к бытию, которое без сознания «пустое», в котором нет никаких различий. Сартр разделяет бытие на бытие-в-себе и на бытие-для-себя [7, С. 36-40]. Сознание как бытие-для-себя выделяет различие в вещи. Бытие-для-себя описывается Сартром как полная противоположность бытию-в-себе. Сознание – это различие, вносимое в мир. «*Ничто* есть сама человеческая реальность как радикальное отрицание, посредством которого открывается мир» [7, С. 209].

Если сознание - это бытие-для-себя, вносящее ничто и различие в мир, в бытие-в-себе, то опыт бытия-для-другого – это столкновение с активностью по

ничтожению и различению, источником которого Я как бытие-в-себе не являюсь. «Другой присутствует для меня повсюду как то, посредством кого я становлюсь объектом» [7, С. 302].

О Другом Сартр пишет следующее: «как раз в своем сущностном бытии я зависю от сущностного бытия другого, и вместо того чтобы противопоставлять мое бытие для меня моему бытию для другого, бытие-для-другого появляется как необходимое условие моего бытия для меня» [7, С. 261]. Другой является мне в повседневной реальности. Он является тем, кто «определяет внутреннее истечение универсума», его переорганизацию вокруг Другого [7, С. 280]. Это очень похоже на диалектику Раба и Господина [3, С. 99-106]. Однако Сартр дистанцируется и от Гегеля. Он пишет: «Значит, здесь еще познание является мерой бытия, и Гегель даже не представляет себе, что может существовать бытие-для-другого, которое не являлось бы в конечном счете редуцируемым к "бытию-объекту"» [7, С. 262].

Сартр находит неудовлетворительным решение М.Хайдеггера, которое предполагает Другого до всякого опыта. Бытие-с не конституирует другого, оно его предполагает. Но это предположение еще должно быть доказано. Кроме того, оно не объясняет конкретные связи между людьми, возникающие в мире [7, С. 272].

О познании Сартр пишет безапелляционно: «Существует только интуитивное познание» [7, С. 200]. А «интуиция есть присутствие сознания к вещи» [7, С. 200]. Указывая на то, что не есть Я, сознание выходит за свои пределы трансцендирует. Именно это, по мнению Сартра, вносит различие в бытие-в-себе. Различие создает возможность для вопроса и для ответа, что собственно и осуществляет познание. Таким образом, Сартр построил дуалистическую онтологию, не объяснив перехода между двумя регионами и возникновение Я как источника познания.

М. Мерло-Понти во многом полемизирует с Ж.-П.Сартром. Он не согласен с тем, что сознание вносит различие в мир, который пребывает как бытие-в-себе. Я присутствую в мире как тело, а различие в мире воспринимаю

через смену перспектив. «Собственное тело занимает в мире то же место, что и сердце в организме: оно постоянно поддерживает жизнь в видимом нами спектакле, оно его одушевляет и питает изнутри, составляет вместе с миром единую систему» [6, С. 261]. Именно при помощи своего тела я познаю мир, я действую в нем. «Быть сознанием, - пишет философ, - или, точнее, быть опытом - значит внутренне сообщаться с миром телом и другими, быть вместе, а не рядом, с ними» [6, С. 135].

Такой подход отличается от Хайдеггера бытия-с. Если бытие-с просто предполагает Другого до всякого опыта, то опыт в качестве тела предполагает Другого как объекта, притягивающего на меня в качестве субъекта: «другой может быть моим господином или моим рабом» [6, С. 221]. Мерло-Понти принимает концепцию раба и господина. Он пишет: «Диалектика не является отношением между противоречащими друг другу и взаимосвязанными идеями: это устремленность одного существования к другому существованию, которое его отрицает и без которого тем не менее ему не быть» [6, С. 222].

Если опыт тела является приоритетным в познании, то возникает вопрос о происхождении смысла. Этого вопроса нет в феноменологии сознания, где конституитивность берется как основа всех актов. Однако в феноменологии сознания остается проблема интерсубъективности. Интерсубъективность появляется только тогда, когда Другой как тело выступает не объектом, а видением мира, «как носитель определенного поведения» [6, С. 445].

Это поведение – жесты, которые больше самих жестов. Язык возникает из звуков, обозначающих эмоции. Тело является условием всех действий человека, включая мышление, которое появляется обреченное словами. Мерло-Понти пишет: «Когда говорят, что мышление спонтанно, это не значит, что оно тождественно самому себе, наоборот, это значит, что оно выходит за свои пределы, а слово есть как раз акт, посредством которого мышление увековечивает себя в истине» [6, С. 493]. А все «дело в том, что эти мысли, даже будучи актуальными, никогда не были "чистыми" мыслями, в них уже означаемое преобладало над означающим, и это усилие помысленной мысли

сравниваться с мыслью мыслящей, временное сплетение одной и другой и составляет все таинство выражения» [6, С. 495].

Мышление – это немая речь, что Мерло-Понти демонстрирует на примере чтения книги: «Чудо языка состоит в том, что он заставляет забыть о себе: я слежу глазами за линиями на бумаге, но с того момента, как меня захватывает то, что они обозначают, я их перестаю видеть» [6, С. 509].

Немецкий философ Б. Вальденфельс попытался решить проблему Другого и источника смысла на основе «респонзивности». Он посчитал, что интенциональности как основы сознания недостаточно. Если интенциональность имеет дело со смыслом, то «Чужое определенно располагается по ту сторону смысла и понимания» [1]. А «всякий смысл вплетен в определенные жизненный миры и формы» [1].

Встреча с Чужим лежит не в том, чтобы сделать непонятное понятным, то есть рассматривать Чужое еще-не-понятным для трансцендентального субъекта, а она «расположена в ответе, в отвечающем говорении и действии, как и в отвечающем всматривании и вслушивании, и, таким образом, начинается где-то в другом месте и является таковым, что оно подвержено чужому взгляду и чужой претензии еще до того, как само вступило в силу» [1].

Респонзивность (от нем. Die Response – ответ, отзыв) – это притязание Другого на Меня, это Чужое, «которое ко мне обращается и на меня притязает», «которое уже мной воспользовалось и предшествовало моей инициативе» [1]. «Ответность» «предшествует всяким ожиданиям смысла и претензиям на истину» [1].

«Мы имеем дело, - пишет Б. Вальденфельс, - с пред- и сверхпонятным, которое не добавляется к стандарту понятности» [1]. Вальденфельс делает акцент на зазор между осмысленным и тем, что осмыслялось. Он считает, что это новый «логос феномена», новая организация феноменов [2]. Так Б. Вальденфельс очерчивает границы феноменологии, которой никогда не выйти к Чужому, участвующему в формировании феноменов.

## Границы феноменологии

Феноменология – как субъективное картезианство – ведет к построению дуалистической онтологии, в которой существует два региона, один из которых является непосредственным. Это хорошо видно в феноменологии Э. Гуссерля, который вынужден ввести Другого как трансцендентального субъекта, чтобы решить проблему солипсизма. Показательна в этом и феноменологическая онтология Ж.-П. Сартра, который разделяет бытие на бытие-в-себе и бытие-для-себя.

Ограниченность субъективного картезианства показал еще Д. Юм. Он писал, «что уму никогда не дано реально ничего, кроме его восприятий, или впечатлений и идей, и что внешние объекты становятся известны нам только с помощью вызываемых ими восприятий» [8, С. 125]. «Но если уму никогда не дано ничего, кроме восприятий, - продолжает Юм, - и если все идеи происходят от чего-нибудь предварительно данного уму, то отсюда следует, что мы не можем представить себе что-то или образовать идею чего-то специфически отличного от идей и впечатлений» [8, С. 125]. Поэтому, с точки зрения Юма, уму никогда не выйти к природе, внешней реальности.

Юм отмечает, что он на самом деле никогда и не сомневался в существовании внешнего мира: «Если бы меня спросили теперь, искренне ли мое согласие с аргументом, который я, по-видимому, так стараюсь внедрить, и действительно ли я принадлежу к числу скептиков, считающих, что все недостоверно и наш рассудок ни к чему не может применять никаких мерил истинности и ложности, то я ответил бы, что вопрос этот совершенно излишен и ни я, ни кто-либо другой никогда не придерживался этого мнения искренне и постоянно» [8, С. 235].

Попытку с помощью аргументов перешагнуть субъективность, скептицизм в отношении внешнего мира Юм называет попыткой установить «с помощью аргументов наличие такой способности, которую природа с самого начала вселила в наш ум, сделав ее необходимой для нас» [8, С. 235]. Предел



его cogito Юм определяет так: «все наши суждения относительно причин и действий основаны исключительно на привычке и вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей, части нашей природы» [8, С. 235]. Несмотря на понятие «вера», которая имеет религиозные и иные коннотации, философия Юма выглядит очень стройной теорией. Он считает, что можно спросить, «какие причины заставляют нас верить в существование тел? Но спрашивать, существуют ли тела или нет, бесполезно» [8, С. 235]. Это похоже на то, что пыталась сделать трансцендентальная феноменология. Она решала, почему мы считаем так, а не почему что-либо есть или чего-то нет. Но в последствии Гуссерль попытался перешагнуть эти границы – решить проблему трансцендентального солипсизма, проблему Другого.

Сложнее дело обстоит с феноменологией М. Мерло-Понти, который, казалось бы, построил монистическую антикартезианскую онтологию на основе тела как части мира. Тело для него является одновременно и частью и мерилom мира. Здесь феноменология не ограничена сознанием, ведь оно вырастает из жестов, как проявления тела. Но дело в том, что человек противостоит миру, он вносит в мир иное, чем сам мира. Кроме того, создается культура, толкователем которой также является человек. Таким образом, получается, что и в этом случае человек сталкивается с двумя регионами. Казалось бы, раз они имеют свое соединение в феноменальном теле, то говорить о дуалистичности, т.е. несводимости двух регионов, бессмысленно. Ограничением феноменологии Мерло-Понти здесь выступает опять же сознание. Он не рассматривает сознание, как принудительно организованное социальностью. Феноменология, если ее рассматривать как науку о феноменах, обречена блуждать в структурах, созданных социальностью. Она не может заглянуть за феномен.

Как картезианские, так и антикартезианские феноменологии имеют своим пределом сознание, которое создается только в рамках сообщества с существующими смыслами и значениями. Но дело в том, что в результате человеческой практики смыслы и значения меняются, меняется сознание и его

отношение с феноменами. А феноменология не может заглянуть за сознание, чтобы выявить источники этого изменения.

### **Постфеноменология**

Чтобы построить постфеноменологию, безусловно, нужно взять антикартезианское начало [Ср.: 10, 22-32], т.к. картезианское *ego cogito* сразу же ведет к дуализму. Начало постфеноменологии – это бытие-в-мире. Рождаясь, ребенок действует по схеме «стимул-реакция». Следует отметить, что даже в животном мире есть «зазор» между стимулом и реакцией. Человеку же удалось вырваться из этой схемы не через механическое увеличение «зазора», а через возможность «взглянуть» на взаимодействие с окружающей средой, что осуществляет *ego cogito*.

В рамках схемы «стимул-реакция» есть направленность организма на природный объект. На этой природной интенциональности надстраивается другая, социальная, которая вырабатывается в результате совместного и опосредованного освоения природы. Опосредующие элементы вырывают человека из природной обусловленности, т.е. позволяют «взглянуть» на свои действия.

Сознание формируется социальностью. Мы попадаем в мир с уже существующими смыслами и значениями, которые участвуют в формировании сознания. Но нет одной большой социальности, есть много социальных практик. Кроме того, в рамках одной социальной практики могут возникнуть полярные смыслы. Несмотря на то, что возможность в определении смысла возникает как следствие социальности, определяется смысл все же индивидуально.

Существование разных жизненных миров связано с тем, что социальная интенциональность вырастает из природной. Если бы была только социальность, то существовала бы только одна языковая игра с идеальными правилами определения смысла и значений. Расположенность человека между природой и социальностью создает возможность мыслить иначе.

Второй путь в постфеноменологию может состоять в трансформации феноменологии в условиях постмодерна. Это внешний подход, который накладывает гетерогенность и историчность смыслов на трансцендентальность. При таком подходе появляется трансцендентальный актор, а трансцендентальность дробится и формируется различными взаимодействиями, навязывающими способ мысли и действия. Здесь можно отметить американско-канадского философа Джеймса Менша [12]. Он рассматривает парадокс. С одной стороны, субъективность – это часть мира, а, с другой, субъективность делает возможным объекты этого самого мира. Вывод Д. Менша таков: «Трансцендентальная субъективность – это лишь процесс манифестации. Она представляет модусы явленности как модусы существования трансцендентального субъекта, которые Гуссерль переворачивает: то, что мы называем трансцендентальной субъективностью – на самом деле модусы явленности» [12]. Поэтому он считает, что нужно говорить не о конституировании сознанием, а о манифестации феноменов. Постмодернистской феноменологией Менш предлагает называть отказ от «трансцендентальной иллюзии» в рамках феноменологии. Под трансцендентальной иллюзией он понимает отношение к трансцендентальному субъекту как к беспристрастному наблюдателю, который сам выпадает из наблюдаемого мира. Постмодернистская феноменология «отказывается от метанарративов существования и нормативной субъективности» [12]. Говорят о модусах явленности, мы подходим к тому, что феномены становятся ими обусловлены. Поэтому уже нельзя утверждать, что феномены «сами-себя-показывают». Речь идет об их производности.

Это нас подводит к третьему пути, который является небольшим ответвлением от первого и второго. Если французские постструктуралисты заменили понятие знака симулякром, то аналогичной заменой феномена может быть постфеномен. Окружающая человека действительность настолько изменилась, что человек все больше имеет отношения с посредниками, а не реальностью. Сознание имеет дело с феноменами, которые опосредуют его

взаимодействие с тем, что не предстает как феномен, что может никогда и не станет феноменом. Например, телевизионная картинка (видеоряд), повествующая о другой стране или даже соседнем городе. В этом же ряду можно рассматривать любые СМИ, интернет, телефон и много чего еще. Человек живет в сетях гиперреальности (по Бодрийяру). Американский философ Дон Айди рассуждает похожим образом. Он пишет об обусловленности восприятия технологической интенциональностью [9].

В технологической интенциональности он выделяет три элемента. Во-первых, это воплощенное (embodiment) отношение или инструментальная интенциональность, которая редуцирует использование инструмента до нейтрального посредника в выполнении какой-либо работы. Другим элементом инструментальной интенциональности является герменевтическое отношение. Это отношение направляет свой взор на связь человека с инструментом. Здесь он использует метод феноменологической деконструкции. С одной стороны, например, автомобиль позволяет передвигаться быстрее, но, с другой, он негативно влияет на экологию. Третьим типом отношений является отношение с «другим» (alterity). Технологии являются тем фоном, на котором можно «нарисовать» себя. «Через» технологию и через технологию, ставшую квази-другим (телевидение, кино, виртуальная реальность), человек интерпретирует себя. В результате своей работы по трансформации феноменологии Д. Айди приходит к понятию «постфеноменология» [См.: 11, 5-23]. Уже нет феномена явленного сознанию, как нет и смысла, им конституируемого вне технологической опосредованности. Кроме того, смысл опосредован языком, который многомерен [10, С. 21], поэтому смысл также не может быть однозначным как и сам феномен, являющийся следствием технологической интенциональности.

Как бы там ни было, постфеноменология как последовательница феноменологии должна сохранить приоритет опыта. Это не может быть феноменологический опыт, т.к. он заведомо формируется социальностью. Феноменологический опыт – это, прежде всего, рефлексия над смысловым

содержанием сознания, а смысл определен из вне. Поэтому феноменология обречена блуждать в структурах, созданных социальностью, считая их тождественными единству связей субъекта, который имеет доступ к непосредственному.

Опыт может быть только интенциональным, который сам больше не разложим ни на какие другие составляющие. Но он не должен ограничиваться феноменальной сферой сознания, которая берется как самоданность. Антикартезианское начало позволяет не создавать преграды для интенциональности в виде сознания. Интенциональность берется не как *ego cogito-cogitatum*, а как бытие-в-мире. Но бытие-в-мире не понимается как *Dasein*, истолковывающий мир, а как направленность в рамках природного бытия. И уже *ego cogito* надстраивается на бытии-в-мире: бытие-в-мире расщепляется, появляется вторая интенциональность как взгляд на свои действия через опосредующие элементы.

Вторая интенциональность – *ego cogito* – появляется в результате социального и опосредованного освоения реальности. У детей появляется мышление только в сообществе, т.к. им подставляют опосредующие элементы, которые позволяют вырваться из природы. Вторая интенциональность – это то новое, что способно порождать новое. Это связано с генезисом *ego cogito*: расщепление первой интенциональности – это рождение смысла для опосредующего элемента и через опосредующие элемент. Расщепление первой интенциональности – это означение. Поэтому свойством *ego cogito* является порождение нового. В этом отличие человека от «социально» организованных животных и насекомых. Человечество характеризуется рождением нового и усложнением опосредующих элементов.

### **Заключение**

Любая феноменология ограничена горизонтом опыта. Это может быть трансцендентальный субъект, *Dasein*, бытие-для-себя или феноменальное тело. Однако любая феноменология пытается выйти за этот горизонт, пытаясь

построить онтологию. Если картезианские феноменологии сразу заводят в ловушку, делая сознание источником достоверности, то антикартезианские феноменологии создают иллюзию монизма, не рассматривая сознание, как производное социальности. Dasein и феноменальное тело остаются все тем же Я, созданным сообществом.

Я – как толкователь мира – обречено блуждать в структурах навязанных социальностью. Оно не может пробиться к интенциям, их сформировавших. Смысл постфеноменологии как раз в том и заключается, что бы напрямую столкнуться с интенциями. Другой смысл постфеноменологии в том, что мы и не имеем дело с феноменами. Человек – это не «присутствие», как В.В. Библихин перевел Dasein, а вторжение. Человечество производит опосредующие элементы, которые, с одной стороны, отчуждают его от природы, а, с другой, позволяют вторгаться в нее. Поэтому мы имеем дело не с феноменальным телом, а с последствиями вторжения, т.е. постфеноменами. Кроме того, опосредующие элементы не только меняют (мягко говоря) природу, но и изменяют социальность.

Люди все больше теряют непосредственный контакт. Нельзя сказать, что люди стали дальше друг для друга. В условиях Интернета и других электронных коммуникаций понятие пространства не имеет смысла. Однако имеет смысл виртуальное пространство, которое можно охарактеризовать концептом ризомы. Место пространства занимает ризома (клубень, корневище): «любое место ризомы может и должно быть присоединено к любому другому ее месту. Это очень отличается от дерева или корня, которые фиксируют место, порядок» [5].

Феноменология не может ответить на эти вызовы времени. Она лишь увеличит количество регионов и количество субъективностей, которыми оперирует конкретный человек, в различных социальных связях. Но не стоит, однако, и забывать, что феноменология может исследовать феномены в рамках уже сформированных субъективностей.

### Список литературы

1. Вальденфельс Б. Границы понимания и слушания (способности слышать) Чужого // Понимание и существование: Материалы международной научной конференции. Минск, 2000.
2. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» // Логос. 1994. №6.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб, 2006.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления. М., 2006.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато // Альманах "Восток" // [http://www.situation.ru/app/j\\_art\\_1023.htm](http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm)
6. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб, 1999.
7. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
8. Юм Д. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1966.
9. Ihde D. A Phenomenology of Technics // Philosophy of technology: the technological condition: an anthology. Ed. by Robert C. Scharff, Val Dusek. – Wiley-Blackwell, 2003.
10. Ihde D. Expanding hermeneutics: visualism in science. Northwestern University Press, 1999.
11. Ihde D. Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures. SUNY Press, 2009.
12. Mensch J. Post-modern Phenomenology // Phänomenologie und Postmoderne, ed. Ivan Blecha, Olomouc: Acta Univerzitis Palackianae v Olomucensis, Philosophica, Vol. 6, 2005.